

semestrale della  
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

RIVISTA  
*di* TEOLOGIA  
*dell'*EVANGELIZZAZIONE

**anno XXIII numero 45 supplemento (2019)**



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

# RTE RIVISTA DI TEOLOGIA DELL'EVANGELIZZAZIONE

Semestrale della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'EMILIA-ROMAGNA

Semi-annual Review of the EMILIA-ROMAGNA THEOLOGICAL FACULTY

Anno XXIII n. 45 supplemento / Year XXIII issue 45 supplement

Gennaio-Giugno 2019 / January-June 2019

## *Proprietà / Property*

Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Piazzale G. Bacchelli, 4 – 40136 Bologna

Tel. 051/33.07.44 – Fax 051/33.910.95 – e-mail: rte@fter.it

*Direttore responsabile / Managing director* Alfio Filippi

*Direttore editoriale / General editor* Maurizio Marcheselli

## *Consiglio di Redazione / Editorial board*

Federico Badiali, Paolo Boschini, Valentino Bulgarelli, Massimo Cassani,

Michele Grassilli, Luciano Luppi, Fabrizio Mandreoli, Valentino Maraldi,

Maurizio Marcheselli, Claudia Mazzoni, Massimo Nardello, Matteo Prodi, Davide Righi,

Giuseppe Scimè, Maurizio Tagliaferri, Paolo Trionfini

## *Comitato scientifico / Advisory board*

Sergio Bonanni (Roma), Luigino Bruni (Roma), Matteo Crimella (Milano),

Massimo Faggioli (Villanova, PA), Serena Noceti (Firenze), Basilio Petrà (Firenze),

Bruno Secondin (Roma), Blažej Štrba (Bratislava – Slovacchia), Cyril Vasil' sj (Roma),

Andrea Vicini sj (Boston, MA), Marco Visentin (Bologna)

## *Responsabili delle recensioni / Review controllers*

Federico Badiali, Michele Grassilli – recensioni.rte@fter.it

## *Segretaria di Redazione / Editorial assistant*

Claudia Mazzoni

Piazzale G. Bacchelli, 4 – 40136 Bologna

Tel. 051/33.07.44 – Fax 051/33.910.95 – e-mail: segreteria.rte@fter.it

## *Editore / Publisher*

Centro editoriale dehoniano

Via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna

## *Amministrazione e Ufficio abbonamenti / Administration and Subscription Office*

CED – Via Scipione Dal Ferro, 4 – Tel. 051/39.412.55 – Fax 051/39.412.99

ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

## *Registrazione del Tribunale di Bologna / Registration of the Tribunal of Bologna*

N. 6623 del 15 novembre 1996

## *Abbonamento annuo / Annual subscription 2019*

Ordinario Italia / Ordinary Italy € 33,50

Italia annuale enti / Ordinary Italy Organizations € 42,00

Ordinario Europa / Ordinary Europe € 48,50

Ordinario Resto del mondo / Ordinary, Rest of the world € 52,50

Una copia / Single copy € 20,40

*Versamento / Payment* CCP 264408 intestato a Centro editoriale dehoniano

ISSN 2281-9347

*Stampa / Printer* Italiatipolitografia, Ferrara 2019

---

# **GIORNATE DI STUDIO SUL MAGISTERO DI PAPA FRANCESCO**

*LAUDATO SI'*,  
lettera enciclica sulla cura della casa comune

*VERITATIS GAUDIUM*,  
costituzione apostolica circa le Università  
e le Facoltà ecclesiastiche

# INDICE

FEDERICO BADIALI, <i>Editoriale</i> .....	9-14
---	------

## I. ECOLOGIA E GIUSTIZIA SOCIALE. NEL SOLCO DELL'ENCICLICA *LAUDATO SI'*

Corso di Aggiornamento Teologico per Presbiteri (6-7 giugno 2018)  
e Mattinata «Giovedì dopo le Ceneri» (15 febbraio 2018)

### INTRODUZIONE

MARIO TOSO, <i>Laudato si' tre anni dopo: ecologia e giustizia</i> .....	19-27
1. Premessa: una valorizzazione più compiuta della <i>Laudato si'</i>	
2. Fecondità del metodo di discernimento, offerto da papa Francesco, quanto alla giustizia ecologica	
3. Più livelli di giustizia	
4. Il discernimento e il «celebrare»: il realismo dell'ecologia integrale	
5. Conclusione: annotazioni pratiche finali	

### TERRA, COSA DICI DI TE STESSA?

NICOLA ARMAROLI, <i>La crisi ecologica</i> .....	31-48
1. La Terra e l'uomo nei tempi e nello spazio	
2. La grande accelerazione	
3. L'impronta sulla biosfera e l'aumento della popolazione	
4. Il rovescio della medaglia: le zone morte nei mari	
5. La deforestazione	
6. Il «buco» dello strato di ozono	
7. La plastica negli oceani	
8. L'estrazione dei combustibili fossili	
9. Le emissioni di CO <sub>2</sub> e la crisi climatica	
10. La crisi ecologica e la pressione sulle risorse naturali	
11. Chi è il colpevole?	
12. I confini planetari	
13. La radice del problema	
14. Il momento delle decisioni	

## RIFLETTERE, PER ANDARE OLTRE

- GIUSEPPE FERRARI, *Il rapporto uomo-ambiente nella filosofia...* 51-71
1. Filosofia ambientale: risposta a una sfida
  2. I pionieri
  3. Uno sguardo alla filosofia ambientale contemporanea
  4. Piste per la ricerca: etiche della virtù ambientale
  5. Rileggere *L'uomo tolemaico* (1975) di Sergio Cotta (1920-2007)
- MAURIZIO MARCHESELLI, *La visione paolina del rapporto uomo-creato: l'apporto di Rm 8 e della Lettera agli Efesini..* 73-98
1. Il testo classico di Rm 8,18-25
    - 1.1. I figli di Dio e la realtà creata: un'attesa condivisa (vv. 18-21)
    - 1.2. I figli di Dio e la realtà creata: un gemito condiviso (vv. 22-25)
    - 1.3. Una cristologia adamica nella Lettera ai Romani
  2. La teologia della creazione di Efesini
    - 2.1. Il «noi», la creazione e il riempimento di tutte le cose
    - 2.2. Malintesi da evitare
  3. Congedo
- SIMONE MORANDINI, *La cura del creato: sfide per la teologia..* 99-106
1. Un balzo in avanti
  2. Uno stile teologico
  3. Ritrovare la creazione
  4. Allargare gli orizzonti
  5. Cose nuove e cose antiche

## CUSTODIRE L'AMBIENTE UMANO

- MATTEO PRODI, *Il mondo desiderato dalla Laudato si' .....* 109-135
- Introduzione
1. Gesù cammina sulle acque
  2. Commento di LS 19
  3. Orizzonte di LS
  4. Quattro frontiere
    - 4.1. Il potere
    - 4.2. Il denaro, l'economia e il lavoro
    - 4.3. La proprietà privata
    - 4.4. La tecnologia
  5. Un luogo di guarigione: i poveri
  6. Per costruire la nuova umanità
  7. Conclusione: lo sviluppo desiderato
- MATTEO MARABINI, *Alexander Langer e la Laudato si' .....* 137-142
1. «Traghetare chi non ce la fa»
  2. Il debito ecologico
  3. «Citius, altius, fortius»

4. «Lentius, profundius, suavius»
5. La conversione ecologica

## **ANNUNCIARE LA RISURREZIONE DI CRISTO, DEI CREDENTI, DEL CREATO**

ERMENEGILDO MANICARDI, *Cura della casa comune:  
dai dati biblici alla predicazione pasquale* ..... 145-171

1. La cura della casa comune: innovazioni nell'enciclica *Laudato si'*
  - 1.1. Un corretto antropocentrismo
  - 1.2. La ricchezza dell'idea «la casa comune»
  - 1.3. La prospettiva di un'ecologia integrale
2. Cura della casa comune e Bibbia cristiana
  - 2.1. L'analogia con la dottrina sociale della Chiesa
  - 2.2. Un quadrilatero di teologia biblica e la cura della casa comune
3. Cura della casa comune e predicazione pasquale
  - 3.1. La Pasqua della settimana come ritmo di cura del creato
  - 3.2. Eucaristia ed ecologia
4. Risvolti ecologici nelle letture pasquali
  - 4.1. La tomba in un giardino: Gesù e Maria di Magdala
  - 4.2. Il gesto creativo di Gesù la sera di Pasqua
  - 4.3. Il corpo della risurrezione di Gesù: la fede di Tommaso e degli altri
5. Commiato dalla *Laudato si'*

BRUNO BIGNAMI, *Annunciare la risurrezione di Cristo,  
dei credenti, del creato: riflessione teologico-pastorale*..... 173-190

1. Una teologia della creazione continua
2. Abitare la casa comune
3. Lo sguardo contemplativo: la creazione come dono
4. La creazione: problema o mistero?
5. Oltre l'antropocentrismo dispotico: l'ecologia integrale
6. Cultura dello scarto *versus* cultura della cura
7. Per una spiritualità ecologica

## **II. SEMINARIO PER DOTTORANDI SU VERITATIS GAUDIUM 1-6**

(8 novembre 2018)

FEDERICO BADIALI, *Partire dall'esperienza  
per mettere in atto Veritatis gaudium* ..... 193-205

1. Un aggiornamento necessario
2. Lo studio di un caso concreto
3. Una teologia radicata nel *kerygma*

4. Una teologia in dialogo
5. Una teologia trans-disciplinare
6. Una teologia in rete
7. Tre immagini critiche

PAOLO BOSCHINI, *La teologia nasce dal contesto.*

*L'epistemologia teologica di Veritatis gaudium* ..... 207-217

1. Teologia dal contesto
  - 1.1. Il contesto è presentato come un ambiente complesso
  - 1.2. Il contesto è lo stile con cui viene elaborato il sapere teologico
  - 1.3. Il contesto è il *frame* globale
2. Teologia dal contesto e nuove tecnologie digitali
3. Verso un paradigma multi-versale: per una teologia capace di abitare il contesto digitale
  - 3.1. È prioritaria la richiesta alla teologia cattolica
  - 3.2. «La teologia deve farsi carico anche dei conflitti»
  - 3.3. La teologia cattolica assume al suo interno una configurazione multiversale

GUIDO BENDINELLI, *Esempi virtuosi – esempi pericolosi.*

*Cristianesimo antico e diversità*..... 219-232

1. Una situazione intermedia: la controversia ariana
2. Esempi pericolosi
  - 2.1. Controversia cristologica
  - 2.2. Controversia donatista
3. Esempi virtuosi
  - 3.1. Giustino
  - 3.2. Ireneo
  - 3.3. Gnosticismo
  - 3.4. Origene
  - 3.5. Rufino di Aquileia
4. Conclusioni

FRANCESCO PIERI, *Lo statuto dia-logico e plurale*

*della teologia. Una lettura di Veritatis gaudium*..... 233-240

1. «*Logos* che crea *dia-logos*»
2. La pluralità legittima
3. Il *dia-logos* originario
4. Il canone biblico come unità nella pluralità
5. Il carattere storico dell'atto teologico

**I. ECOLOGIA E GIUSTIZIA SOCIALE.  
NEL SOLCO DELL'ENCICLICA  
*LAUDATO SI'***

**Corso di Aggiornamento Teologico per Presbiteri  
(6-7 giugno 2018)  
e Mattinata «Giovedì dopo le Ceneri»  
(15 febbraio 2018)**

**RIFLETTERE, PER ANDARE OLTRE**

# Il rapporto uomo-ambiente nella filosofia

*Giuseppe Ferrari*

## 1. Filosofia ambientale: risposta a una sfida

In questa breve rassegna<sup>1</sup> cercherò di toccare, senza alcuna pretesa d'eshaustività, alcuni snodi decisivi della filosofia dell'ambiente. Si tratta di una comparsa recente, risalente agli anni '60-'70 del XX secolo; una forma di riflessione che, analogamente a contigui ambiti d'indagine quali la bioetica, è stata influenzata in modo determinante da precedenti sviluppi extrafilosofici: in primo luogo, la nascita dell'ecologia scientifica, che si afferma in modo effettivo nei primi decenni del '900, per quanto il termine *Oecologie* sia stato coniato dal darwiniano E. Haeckel già nel 1866. In secondo luogo, va ricordata la presa di coscienza a livello *di massa* della crisi ecologica, a partire dagli anni '60. Alla fine degli anni '50 risale anche l'inizio dell'esplorazione dello spazio, che condusse allo sbarco del primo uomo sulla Luna nel 1969. Dai primi satelliti giunge un'immagine potentemente evocativa della nuova coscienza in via di maturazione: mi riferisco alle prime foto della Terra dallo spazio, che rendono per così dire visibile il carattere, per altro già ben noto, del nostro pianeta come sistema chiuso, dotato di risorse finite. Anche la Terra appare per così dire come una fragile nave spaziale, *spaceship Earth*, in cui aria, acqua, e ogni altra risorsa deve essere strettamente razionata, in vista di un uso saggio e parsimonioso, che esclude ogni spreco. Infine alla questione ecologica, con la coscienza della finitezza che porta con sé, è inseparabilmente connesso l'allarme per il problema demografico (il classico *The Population Bomb* di Paul Ehrlich<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Questo carattere è purtroppo accentuato dalla necessaria privazione delle immagini che accompagnavano la conferenza da cui questo articolo è tratto e che sono tuttavia scaricabili dal link: [http://www.fter.org/go/index.php?option=com\\_content&view=article&id=983:atp-2018-laudato-sii&catid=129:atp&Itemid=466](http://www.fter.org/go/index.php?option=com_content&view=article&id=983:atp-2018-laudato-sii&catid=129:atp&Itemid=466)

<sup>2</sup> P. EHRLICH, *The Population Bomb*, Rivercity Press, Rivercity (MA) 1968 (ed. riv. 1975).

è del 1968). Tramontata ormai la fiducia nel progresso illimitato caratteristica dei primi decenni del dopoguerra, con la pubblicazione nel 1972 del famoso rapporto commissionato al MIT di Boston dal Club di Roma,<sup>3</sup> si affaccia per la prima volta il tema dei «limiti della crescita», premessa di una riflessione propriamente filosofica sulla finitezza costitutiva della nostra condizione terrestre.

## 2. I pionieri

È quasi superfluo ricordare che la riflessione sul rapporto uomo-natura è antica come la filosofia occidentale che, come è noto, prende le mosse proprio dall'indagine sulla φύσις. Il nostro oggetto specifico è tuttavia la *nuova* sfida sorta con la crisi ecologica, ovvero la *crisi* del rapporto tra l'umanità e la natura manifestatasi dopo la rivoluzione industriale. Per comprendere questa svolta, è opportuno accennare brevemente ad alcune figure di intellettuali – non sempre filosofi di professione, ma più spesso letterati, scienziati, o paladini della causa ambientale – protagonisti sin dal XIX secolo di una riflessione anticipatrice che ha fatto di loro punti di riferimento e fonti d'ispirazione per la filosofia ambientale. Li chiamerò dunque «pionieri», e dedicherò loro qui appena un cenno evocativo. Si tratta spesso di statunitensi, radicati in un preciso contesto ambientale e socioculturale, ben indagato da R. Nash nel suo noto volume sul motivo della natura selvaggia nella cultura nord-americana.<sup>4</sup> Non mancano d'altronde significative influenze dal continente europeo: è il caso di Ralph Waldo Emerson (1803-1882; per una volta un filosofo di professione), che elabora il sistema del *transcendentalismo*, a partire da una originale lettura del soggetto trascendentale di Kant, da motivi del romanticismo e dall'idealismo tedesco. In Emerson troviamo per altro un'enfasi tutta americana, ottimistica, da una parte sul potere creativo dell'individuo (si veda al riguardo il tema della *self-reliance*, la fiducia in sé), dall'altra sulla potenza della natura, luogo privilegiato di rivelazione del divino.<sup>5</sup>

3 D.H. MEADOWS – D.L. MEADOWS – J. BEHRENS III RANDERS – W. WILLIAM, *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano 1972 (orig. ingl.: *Limits to Growth*, Potomac Associates Book, London 1972).

4 R. NASH, *Wilderness and the American Mind*, Yale University Press, New Haven 1967.

5 R.W. EMERSON, *Natura e altri saggi*, Rizzoli, Milano 1998 (*Essays [1841-1844]*).

Nel nostro contesto Emerson va ricordato soprattutto come maestro e ispiratore di Henry David Thoreau (1817-1862), nella cui opera è centrale proprio l'esperienza della natura selvaggia (*wilderness*). Thoreau è l'autore di *Walden* (1854)<sup>6</sup> ispirato al suo soggiorno di oltre due anni (1845-1846) in volontaria solitudine presso il lago di Walden (Massachusetts), alla ricerca del sé più autentico, nello spirito del trascendentalismo, grazie al contatto con la natura. Nella sua fuga dalla vicina città di Concord, Thoreau rivela i tratti di un moderno padre del deserto, ma in ben altro contesto storico e con ben diversi esiti: il discepolo di Emerson fugge infatti disgustato dalla miseria spirituale della città, che riconduce alla devastazione ambientale e sociale prodotta dagli inizi dell'industrialismo nel New England. L'eterodosso Thoreau, oggetto di prevedibile riprovazione e scandalo per i suoi concittadini puritani, propone infatti una ben diversa concezione di «salvezza», dagli echi panteistici: «Nell'essere selvaggio e incontaminato<sup>7</sup> è la preservazione del mondo».

John Muir (1838-1914) è stato uno dei principali fautori dell'istituzione di grandi parchi naturali negli Stati Uniti, in particolare quello di Yosemite, nonché fondatore dell'associazione ambientalista *Sierra Club*. Ammiratore di Thoreau, ma assai meno panteista di lui – era presbiteriano scozzese di origine e possedeva un'ottima conoscenza della Bibbia – Muir adotta una prospettiva preservazionista, volta essenzialmente a salvare dalla devastazione spazi di natura incontaminata e selvaggia. Vediamo qui ritornare, con accenti diversi, il tema del valore spirituale della *wilderness* come luogo privilegiato in cui la gloria di Dio si manifesta nella creazione.<sup>8</sup>

Qualche decennio dopo Muir, l'ecologia scientifica si è ormai consolidata come sapere accademico, ma al contempo iniziano a farsi sentire le drammatiche conseguenze degli squilibri provocati da improvvisi interventi umani sulla natura. Tra questi, il *dust bowl*, ovvero le devastanti tempeste di sabbia degli anni '30, provocate dalla trasforma-

<sup>6</sup> H.D. THOREAU, *Walden ovvero vita nei boschi*, Rizzoli, Milano 1996 (*Walden, or, Life in the Woods* [1854], by J. LYNDON SHANLEY, Princeton University Press, Princeton 1971).

<sup>7</sup> Rendo con questa perifrasi il termine *wildness* (una qualità «morale»), da non confondere con la succitata *wilderness* (un luogo).

<sup>8</sup> M.P. COHEN, *The Pathless Way: John Muir and the American Wilderness*, University of Wisconsin, Madison 1984.

zione della praterie del Midwest in campi coltivati e pascoli.<sup>9</sup> In questo contesto operava un uomo di scienza riconosciuto da molti come uno dei principali ispiratori di una rinnovata etica ambientale: Aldo Leopold (1887-1949), biologo ed esperto di management ambientale, docente all'università del Wisconsin. Nel 1949 uscì postumo il suo volume *A Sand County Almanac*.<sup>10</sup> Il testo, accanto a notazioni di carattere impressionistico, conteneva alcune innovative prospettive etiche, riflesso di quella che si potrebbe chiamare la «conversione ecologica» di Leopold, nonché autenticamente «seminali» per l'etica ambientale dei decenni a venire.

Quando il divino Odisseo ritornò dalla guerra di Troia, impiccò a una sola corda dodici ancelle della sua casa che sospettava si fossero comportate male durante la sua assenza. Questa impiccagione non comportava alcuna questione di correttezza. Le fanciulle erano sua proprietà. E il disporre della proprietà era allora, come oggi, una questione di opportunità, non di giusto o di sbagliato [...] Sino ad oggi, non vi è alcuna implicazione etica nel rapporto dell'uomo con la terra e con gli animali e le piante che crescono su di essa. La terra, come le fanciulle schiave di Odisseo, è ancor oggi proprietà. La relazione con la terra è strettamente economica, e comporta privilegi, ma non obblighi. [...] L'etica della terra (*land ethic*) allarga semplicemente i confini della comunità per includere suoli, acque, piante e animali, o, con un termine solo: la terra. [...] In breve, un'etica della terra cambia il ruolo di *homo sapiens* da conquistatore della comunità della terra a semplice membro e cittadino (*plain member and citizen*) di essa. Implica rispetto per gli altri membri, e anche rispetto per la comunità come tale. Nella storia umana, abbiamo appreso (spero) che il ruolo del conquistatore si rivela alla fine autodistruttivo. [...] Una cosa è buona quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando ha la tendenza opposta.

Da queste citazioni del capitolo dedicato alla *land ethic* emergono i tratti della proposta etica di Leopold: 1) La volontà di estendere alla

<sup>9</sup> D. WORSTER, *Storia delle idee ecologiche*, il Mulino, Bologna 1994 (*Nature's Economy. A History of Ecological Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge 1985).

<sup>10</sup> A. LEOPOLD, *Almanacco di un mondo semplice*, Red, Como 1997 (selezione da *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1949). La citazione che segue attinge direttamente al testo inglese, disponibile online ([www.umag.cl/facultades/williams/wp-content/uploads/2016/11/Leopold-1949-ASandCounty-Almanac-complete.pdf](http://www.umag.cl/facultades/williams/wp-content/uploads/2016/11/Leopold-1949-ASandCounty-Almanac-complete.pdf)). Traduzione nostra.

«terra» come tale la considerazione etica, facendo di essa, da mero «oggetto» disponibile, un soggetto morale (passivo). 2) Il carattere olistico dell'etica della terra. 3) La messa in discussione dell'antropocentrismo. 4) Una sorta di nuova «regola d'oro» che stabilisce quale criterio morale «l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica». Si tratta di orientamenti destinati ad assumere una posizione centrale nella filosofia ambientale dei decenni successivi.

L'ultima figura che vorrei ricordare tra i «pionieri» è Rachel Carson (1907-1964), biologa marina, autrice nel 1962 del bestseller *Silent Spring*,<sup>11</sup> vibrante denuncia degli effetti devastanti sugli ecosistemi dell'uso indiscriminato dei pesticidi chimici, in modo particolare del DDT. Il titolo allude allo scenario da incubo con cui si apre il volume: la «primavera silenziosa», in cui non risuonano più i canti degli uccelli, uccisi, insieme a molte altre specie viventi, dall'accumulazione delle sostanze tossiche nella catena alimentare. Senza entrare qui nel merito della questione del rapporto costi (ambientali)-benefici nell'uso del DDT, osserviamo come nella denuncia di Carson si stabilisca una connessione tra scienza ecologica, allarme per il degrado ambientale e inizio di un movimento *politico* ambientalista, di cui la scienziata divenne presto un'icona. Un ulteriore elemento di rilevanza filosofica presente negli scritti di Carson è il «senso della meraviglia». *Sense of Wonder* è il titolo di un volume postumo, che raccoglie testi scritti dalla biologa in vista di un'opera dal contenuto educativo che non riuscì mai a pubblicare.<sup>12</sup> Rachel Carson afferma l'importanza di accompagnare i bambini nell'esperienza del provare stupore verso le creature viventi, senza che genitori e educatori si lascino scoraggiare dalla fragilità delle loro conoscenze scientifiche. È fondamentale infatti, per Carson, alimentare lo *stupore* verso la natura: lei stessa, non sposata e senza figli, accompagnava il nipotino a scoprire le meraviglie delle spiagge del Maine. Si consideri qui anche la ricchezza semantica del termine inglese *wonder*, «meraviglia», ma anche «miracolo» e, come verbo, «fare domande, interrogare»; osserviamo *en passant* che non siamo troppo lontani dallo  $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$  che, secondo Aristotele, è la radice stessa della filosofia. Ora per Carson è questo stupore quasi religioso che apre la strada sia alla curiosità scientifica, sia a un

11 R. CARSON, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1999 (*Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962).

12 Id., *The Sense of Wonder*, HarperCollins Publishers, New York 1998.

atteggiamento contemplativo, non oggettivante e non strumentale, verso la natura, che ci motiva eticamente alla sua salvaguardia.<sup>13</sup>

### 3. Uno sguardo alla filosofia ambientale contemporanea

Non molti anni dopo Carson, anche filosofi di professione, sollecitati dalla gravità dei problemi ambientali e dal movimento ambientalista, cominciano a riflettere sulle cause, la natura e le possibili soluzioni della crisi ecologica. È una riflessione che giunge a toccare questioni metafisiche, antropologiche, gnoseologiche ed epistemologiche, ma si sviluppa prevalentemente in direzione etica. Del 1978 è la fondazione della rivista americana *Environmental Ethics*, mentre la filosofia ambientale comincia a radicarsi in contesti accademici, con l'istituzione di corsi e cattedre, prevalentemente nel mondo anglosassone (USA, Canada, Australia). Retroterra di molti di questi pensatori è la filosofia analitica, anche se non manca un'originale riflessione continentale, in particolare quella che prende le mosse da suggestioni di Heidegger: non ne tratterò in questa sede, per mere ragioni di spazio, limitandomi a fornire una sorta di mappa incompleta della filosofia ambientale contemporanea, quasi in forma di glossario, per illuminare almeno alcune questioni cruciali al centro del dibattito odierno.

Tra i filosofi ambientali si è sviluppato assai presto un vivace dibattito sulle *cause* della crisi ecologica. Mi limito solo ad accennare alla cosiddetta tesi White (1967),<sup>14</sup> che considera la tradizione biblica ebraico-cristiana culturalmente responsabile della crisi ecologica. Papa Francesco raccoglie la sfida al n. 67 della *Laudato si'*. Molti pensatori in ogni caso si sono confrontati con questa questione eziologica. Procedendo in modo molto schematico, si può affermare che alcune filosofie ambientali riconoscano nel carattere gerarchico e oppressivo delle *strutture sociali* la vera causa dell'oppressione della stessa natura, che sarebbe dunque essenzialmente un riflesso del dominio dell'uomo sull'uomo.

<sup>13</sup> D. COTTI, *Il «senso della meraviglia». Rachel Carson e l'ambientalismo* (tesi di laurea), Università di Modena e Reggio Emilia 2006.

<sup>14</sup> L. JR WHITE, «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», in *Science* (10 March 1967)155, 1203-1207.

Questa è la tesi di fondo della così detta *social ecology*, che fa capo al filosofo anarchico americano Murray Bookchin.<sup>15</sup> Anche l'*ecofemminismo* può essere in qualche misura ricondotto a questo paradigma: nella prospettiva degli studi di genere, lo sfruttamento della natura avrebbe la sua radice nel patriarcato, che ha costruito culturalmente la natura come corpo femminile oggettivato, da sottomettere e manipolare. Le ecofemministe rivendicano al contrario la soggettività «femminile» della Natura, spingendosi talvolta ad attribuirle tratti materni e «divini»; si comprende come su questa pista l'analisi sociale trapassi in considerazioni di natura antropologica se non metafisica. Un esempio di questa impostazione è il classico della storia delle idee Carolyn Merchant *The Death of Nature* (1980).<sup>16</sup>

È difficile d'altronde in filosofia ambientale trovare impostazioni puramente sociologiche, che non includano tesi metafisiche più o meno esplicite. E proprio a livello etico-metafisico mi sembra si collochi la polarità fondamentale che struttura buona parte della filosofia ambientale, ovvero la contrapposizione, cui fa riferimento in qualche modo lo stesso papa Francesco, tra *antropocentrismo* e *biocentrismo* (o *fisiocentrismo*). L'antropocentrismo in generale afferma uno scarto ontologico tra umanità e natura, un'eccedenza dell'umanità rispetto alla natura non-umana. Si distingue usualmente l'antropocentrismo in *forte* e *debole*. La posizione «forte», più o meno supportata da teorie religiose o filosofiche, soprattutto moderne (spesso, a ragione o torto, si fa iniziare il *delirio* antropocentrico con Bacone e Cartesio) considera la natura non-umana esclusivamente come risorsa al servizio dell'uomo; da qui il presunto diritto umano a una manipolazione arbitraria e illimitata dell'ambiente, le cui risorse sono supposte inesauribili. Ma esiste anche un antropocentrismo debole, illuminato, e persino ecologico, che si ritrova in quelle posizioni teoriche che, pur attribuendo all'umanità uno statuto ontologico privilegiato – su base religiosa o metafisica o gnoseologica – riconoscono come un'esigenza *interna* all'utilità umana, correttamente intesa, una saggia e rispettosa relazione con la natura, consapevole della fini-

**15** M. BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, Milano 1995 (*The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto, California 1982).

**16** C. MERCHANT, *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, Garzanti, Milano 1988 (*The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Wildwood House, London 1980).

tezza delle risorse e della fragilità dei sistemi naturali. Il libro del pensatore australiano John Passmore *La responsabilità dell'uomo per la natura* (1974)<sup>17</sup> è un esempio classico di questa impostazione.

Le teorie antropocentriche di questo secondo tipo non impediscono l'attribuzione alla natura di un certo *valore intrinseco* (*intrinsic value*) o *valore inerente* (*inherent worth*), un altro concetto centrale nella filosofia ambientale. Attribuire valore intrinseco a determinate realtà naturali, sia individuali, quali singoli animali o piante, sia collettive, come un determinato ecosistema, oppure l'intera biosfera, significa riconoscere a esse un valore *indipendente* dall'utilità umana, non solo da quella strettamente economica, ma anche dall'utilità allargata sino a comprendere scopi conoscitivi, estetici, ricreativi. Sull'attribuzione alla natura non semplicemente di un *qualche* valore intrinseco, ma di un valore *prevalente* rispetto al diritto dell'umanità a interferire con essa (il cui esito è giudicato per lo più negativo), si fondano posizioni propriamente anti-anthropocentriche. Si tratta delle teorie, ben rappresentate nel campo della filosofia ambientale, di tipo biocentrico o fisiocentrico. A essere posto al centro qui non è più l'uomo, ma la natura stessa, in particolare la natura vivente. In molti casi è possibile parlare anche di *olismo* naturalistico; come è noto il termine deriva dal greco ὅλος, «tutto, intero», né il senso muta qualora ci si riferisca all'inglese *whole*. Simili impostazioni pongono in ogni caso al centro quella che Leopold, alle cui intuizioni non di rado ci si richiama, chiamava la «comunità biotica»: questa, ovvero la «Terra» diventa un nuovo perno assiologico, oggetto in taluni casi di una celebrazione e venerazione dai toni religiosi. Altro tratto caratteristico di queste tendenze è il *relazionalismo*, ovvero l'attribuzione di una centralità ontologica ed etica alle reti di relazioni che connettono gli esseri viventi: per sviluppi di questo tipo si trae spesso spunto, con un procedimento analogico, dall'ecologia scientifica e talvolta dalla fisica quantistica. Un teorico rappresentativo di queste posizioni è l'americano John Baird Callicott: la semplice considerazione dei titoli di alcune sue opere (*In Defense of the Land Ethic, Thinking Like a Planet*<sup>18</sup>) rivela in modo evidente la sua ripresa di spunti di Aldo Leopold.

**17** J. PASSMORE, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991 (*Man's Responsibility for Nature*, Charles Scribner's Sons, New York 1974/1980).

**18** J.B. CALLICOTT, *In Defence of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1989; *Thinking Like a Planet: The Land Ethic and*

Anche la nota «ipotesi Gaia», avanzata da James Lovelock e Lynn Margulis, che concepisce la Terra come un superorganismo planetario capace di autoregolazione, ha fornito alla filosofia ambientale una potente metafora di natura olistica. Non è questo il luogo, né chi scrive avrebbe le competenze per argomentare a favore o contro questa prospettiva sul piano scientifico; si può tuttavia osservare come una visione di questo tipo porti con sé, con il respiro cosmico che sembra poter restituire all'etica, non pochi aspetti problematici: uno strisciante ritorno del panteismo, il reincantamento della Terra, forme di vitalismo e animismo indifendibili sul piano scientifico. Ma vorrei limitarmi a menzionare una critica sorta per così dire *dall'interno* del biocentrismo. Oltre al biocentrismo o fisiocentrismo olistico, esiste infatti una sua versione per così dire individualistica: si tratta delle teorie del benessere degli animali. Il più importante antesignano di queste prospettive teoriche è Jeremy Bentham, il filosofo utilitarista inglese della fine del XVIII secolo. Ecco un celebre passo tratto da *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789):<sup>19</sup>

Forse un giorno si giungerà a riconoscere che il numero delle zampe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare a quello stesso destino un essere senziente. In base a che cos'altro si dovrebbe tracciare la linea insuperabile? In base alla ragione? O alla capacità di parlare? Ma un cavallo o un cane che abbiano raggiunto l'età matura sono senza confronto animali più razionali e più aperti alla conversazione di un bambino di un giorno, di una settimana o di un mese. Supponiamo che così non fosse; che cosa conterebbe? *La domanda da porsi non è se sanno ragionare, né se sanno parlare, bensì se possono soffrire.*

Cruciale è la domanda conclusiva: Bentham pone infatti la *sensibilità* come criterio per avere titolo alla considerazione morale (parliamo pertanto tecnicamente di *sensiocentrismo*), contestando la riduzione degli animali ad automi operata da Cartesio. All'interno di questa impostazione etica, ciò che conta è la capacità degli *individui senzienti* di

*the Earth Ethic*, Oxford University Press, Oxford 2013. Il secondo volume riprende un famoso invito di Leopold ad imparare a «pensare come una montagna» (*like a mountain*).

**19** J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Clarendon Press, Oxford 1996 (ed. it.: *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998). Il brano riportato è al capitolo 17.

provare piacere o dolore, e di avere conseguentemente interessi: il cerchio della considerazione etica è qui evidentemente più ristretto rispetto alla prospettiva ecosistemica o biosferica che si ispira a Leopold. Mi limito qui a menzionare i due rappresentanti odierni più noti di questa impostazione: il primo, nella linea inaugurata da Bentham, è l'australiano Peter Singer, il filosofo utilitarista autore nel 1976 del famoso volume che diede il primo impulso al movimento della «liberazione animale»;<sup>20</sup> in seguito Singer ha fatto molto parlare di sé anche per le sue controverse posizioni bioetiche, ispirate a una radicale contestazione dello «specismo», ovvero l'ingiustificabile trattamento privilegiato che, a giudizio del pensatore australiano, l'etica convenzionale accorderebbe alla nostra specie. Altro nome ben noto, accanto Singer, tra i teorici dei «diritti» degli animali, è quello di Tom Regan (1938-2017), filosofo statunitense che giunge ad analoghe conclusioni sul piano dell'etica normativa, ma a partire da premesse non-utilitariste.<sup>21</sup> È interessante che proprio Regan, teorico della dignità morale del *singolo* vivente come «soggetto-di-una-vita», in una memorabile controversia abbia accusato il filosofo olista sopra menzionato John Baird Callicott di «fascismo ambientale», ovvero di subordinare il diritto alla vita e allo sviluppo dei *singoli* viventi al bene superiore degli ecosistemi (nella scia della *land ethic* di Leopold).<sup>22</sup> Se, come si è visto, non mancano conflitti interni al biocentrismo, non va peraltro trascurato che esistono punti di convergenza e tentativi di sintesi tra etiche animali ed etiche ambientali o planetarie, come appare chiaro dalle ultime opere dello stesso Singer.<sup>23</sup>

Termino questa rassegna, necessariamente sommaria, con un cenno a una corrente dai tratti peculiari nel panorama delle filosofie ambientali olistiche e biocentriche: l'ecologia profonda (*deep ecology*). Il termine compare per la prima volta nel 1973 in un famoso articolo del filosofo norvegese Arne Naess.<sup>24</sup> Naess distingue due tipi di ecolo-

20 P. SINGER, *Liberazione animale. Per porre fine alla disumanità dell'uomo verso gli animali*, LAV, Roma 1987 (*Animal Liberation*, Jonathan Cape, London 1976).

21 T. REGAN, *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990 (*The Case for Animal Rights*, Routledge, London 1983).

22 ID., *The Case for Animal Rights*, 362.

23 P. SINGER, *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*, Random House, New York 2009.

24 A. NAESS, «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi», in M. TALLACCHINI (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'am-*

gismo: *shallow* (superficiale) e *deep* (profondo). Con il primo termine Naess indica l'ambientalismo, tipico dei Paesi ricchi occidentali, i cui obiettivi sarebbero i seguenti: «Lotta contro l'inquinamento e l'esaurimento delle risorse. Obiettivo centrale: la salute e la ricchezza delle popolazioni dei Paesi sviluppati». La connotazione «superficiale» (*shallow*) si riferisce sia alla prospettiva angustamente antropocentrica (il benessere *umano*), sia al timore che la crisi ecologica eroda il benessere dei *ricchi del nord del mondo*. Si tratta di contraddizioni che di lì a poco sarebbero esplose nelle conferenze internazionali sull'ambiente, suscitando aperte contestazioni dell'ecologismo di stampo occidentale; questo conflitto è dunque la premessa storica della successiva adozione del concetto di *sostenibilità* nel Rapporto Brundtland (1987).<sup>25</sup> Nella *deep ecology* è presente, potremmo dire con papa Francesco, un'istanza di «ecologia integrale». Ma si trova anche dell'altro. Nell'articolo del 1973 Naess contrappone all'ecologismo *shallow* un modello alternativo, condensato in sette punti, di cui mi limito a riportare i primi due: 1) «Rifiuto dell'immagine dell'uomo nell'ambiente a vantaggio di una visione relazionale, a tutto campo. Organismi intesi come nodi nella rete biosferica». 2) «Egualitarismo biosferico, in linea di principio». Queste formulazioni, che qui non è possibile approfondire, sono l'espressione sintetica di un marcato biocentrismo relazionale, che mette in discussione in modo radicale la signoria di *homo sapiens*. Nell'intenzione di Naess, questa non vuol essere una manifestazione di misantropia (spesso rinfacciata a taluni sviluppi della *deep ecology*). La tesi fondamentale del filosofo norvegese, e della *deep ecology* in genere, è piuttosto che l'autentica «realizzazione del Sé» (e questa è l'espressione preferita da Naess, mutuata dal pensiero indiano) consista proprio nell'*identificazione* con il Tutto più vasto della natura e con il fiorire della vita non solo in senso cosmico e olistico, ma anche in quanto si manifesta nell'esistenza dei singoli esseri viventi, pur minimi. In questo modo la *deep ecology* intende superare il conflitto sopra illustrato tra olistico e individualismo biocentrico. Da queste premesse teoriche scaturiscono proposte di stili di vita individuali alternativi che si possono riassumere nella formula «semplicità di mezzi, ricchezza di fini», oltre a proposte politi-

*biente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 143-149 (orig. ingl.: «The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement. A Summary», in *Inquiry* 16[1973], 95-100).

25 [www.un-documents.net/our-common-future.pdf](http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf)

che – oggetto di molte controversie – volte a ridurre l'impatto umano sul pianeta a vantaggio della qualità della vita, umana e non umana. Sul piano dei fondamenti teorici, la *deep ecology* è fortemente sincretista: lo stesso Naess trae ispirazione dalla tradizione americana di Thoreau e Leopold, da Gandhi, da Spinoza, da suggestioni del pensiero orientale, ma anche dell'ecologia scientifica e dalla fisica moderna, e da molte altre fonti filosofiche e spirituali. Questa indefinitezza teorica, consapevolmente coltivata, e l'istanza di fondo del «passo indietro» che la nostra specie dovrebbe compiere per fare spazio alla natura hanno dato adito a numerose polemiche, accuse di primitivismo, più o meno motivate a seconda degli autori e dei temi considerati.<sup>26</sup> Chi scrive ritiene che si debba quantomeno distinguere tra la riflessione piuttosto articolata di Naess e di altri teorici di un certo spessore e le derive politiche o spiritualistiche radicali presenti nel *movimento* dell'ecologia profonda, promosso per altro dallo stesso Naess: un movimento che vede anche la presenza di gruppi estremisti – non alieni da forme di ecosabotaggio – quali *Earth First!*<sup>27</sup>

#### 4. Piste per la ricerca: etiche della virtù ambientale

Nella parte conclusiva del mio intervento, che non vorrei risultasse un mero compendio scolastico, mi propongo di suggerire due direzioni per possibili sviluppi della filosofia ambientale. La prima è *l'etica ambientale della virtù*. L'etica della virtù è un filone assai promettente del pensiero morale contemporaneo, senz'altro utile per uscire dalle secche di un certo arido formalismo e deontologismo. La riscoperta della virtù procede in buona misura di pari passo con la valorizzazione dell'etica aristotelica e in generale classica, che vede tra suoi protagonisti pensatori quali Martha Nussbaum, e prima di lei Hans Jonas (teorico, per altro, dell'*inadeguatezza* dell'etica tradizionale proprio di fronte al rischio della distruzione del pianeta). L'etica della virtù ha tro-

26 A. NAESS, *Ecosofia*, Red, Como 1994 (1<sup>a</sup> ed. norvegese: *Okologie, samfunn og livstill*, Universitetsforlaget, Oslo 1976; ed. ingl.: *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Translated and revised by David Rothenberg, Cambridge University Press, Cambridge 1989).

27 Il punto esclamativo è parte del nome. Si veda Scarce, Rik, *Eco-Warriors: Understanding the Radical Environmental Movement*, The Noble Press, Chicago 1990.

vato applicazione anche in ambito ambientale. La studiosa olandese Louke Van Wensveen ha pubblicato nel 1999 un volume dal curioso titolo, *Dirty Virtues*.<sup>28</sup> Van Wensveen chiama «virtù sporche» le virtù ambientali, cioè quegli abiti morali che promuovono un rapporto meno rapace e più rispettoso nei confronti della natura, favorendo la sostenibilità e accrescendo la qualità spirituale del nostro rapporto con la terra. L'espressione allude alla relazione di tali virtù con la corporeità umana, la terra, l'*humus* – il termine da cui significativamente deriva l'aggettivo «umile».

Esaminiamo dunque concisamente alcuni vantaggi dell'etica della virtù, in un contesto ambientale, rispetto ad altre impostazioni. Gli *approcci deontologici* prendono le mosse da una certa idea di *dovere* ovvero obbligazione morale: paradigmatica è l'etica kantiana, che si è prestata ad applicazioni in etica ambientale, dopo i necessari (e radicali) aggiustamenti riguardo ai soggetti morali e ai destinatari di azioni morali. In questa prospettiva sono state indagate anche le potenzialità di teorie deontologiche della giustizia come quella di John Rawls.<sup>29</sup> Qui sorgono tuttavia seri problemi, ad esempio quelli relativi alla *natura* dei soggetti verso cui io ho (o avrei) obbligazioni, come qualora si tratti di soggetti non ancora esistenti (i posteri), oppure di animali non della nostra specie, o ancora di soggetti collettivi o globali quali un certo ecosistema o l'intera biosfera. Vista l'asimmetria dei soggetti coinvolti, non è facile infatti, senza scivolare in forme di olismo come quella inaugurata da Leopold, inserire soggetti siffatti all'interno di un regno morale dei fini, governato in linea di principio da criteri di reciprocità e mutuo riconoscimento.

Se questo è uno dei problemi principali sollevati dalle impostazioni deontologiche, anche gli *approcci utilitaristi* all'etica ambientale non sono esenti da difficoltà. Se infatti il criterio ultimo dell'agire morale è la massimizzazione della soddisfazione delle preferenze soggettive, di cui sono evidentemente capaci solo gli esseri senzienti, e in modo particolare gli esseri umani, ci si può domandare in che modo sia possibile fonda-

<sup>28</sup> L. VAN WENSVEEN, *Dirty Virtues. The Emergence of Ecological Virtue Ethics*, Prometheus Books, Amherst, New York 1999.

<sup>29</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971 (ed. it.: *Teoria della giustizia*, a cura di S. MAFFETONE, trad. di Ugo Santini, Feltrinelli, Milano 1982).

re l'indisponibilità o il valore intrinseco di realtà naturali di cui *nessuno* o quasi nessuno potrà mai probabilmente trarre vantaggio o godimento.

Di fronte a queste aporie, mi pare che l'etica della virtù offra alcuni vantaggi, proprio in quanto etica della *perfezione* – nel senso di «compimento, piena fioritura» – umana (in questo senso francamente antropocentrica). Il punto di partenza è la convinzione che la salvaguardia della sostenibilità e la cura dell'ambiente in una prospettiva di gratuità, anche rivolta alle creature non-umane, siano elementi che concorrono alla perfezione umana e alla felicità non nel senso ristretto di «soddisfazione soggettiva», ma piuttosto in quello classico di realizzazione della «vita buona»: in questa prospettiva il concetto di obbligazione morale o dovere non risulta affatto eliminato, ma per così dire sussunto all'interno dell'orizzonte più ampio dell'autentica realizzazione o compiutezza umana. In altri termini, le norme etiche, anche quelle «ambientali», conformemente alla loro autentica vocazione sono qui poste al servizio della maturazione *della* persona, – e la virtù non è altro che questa compiuta maturazione – e dunque non incombono *sulla* persona come vincoli esteriori.

Sollecitato dunque dal lavoro di Van Wensveen, ho tentato di indagare questa linea di ricerca a partire da una classica teoria della virtù, quella di Tommaso d'Aquino, come è sviluppata nella *secunda pars* della *Summa theologiae* (in particolare la IIa IIae, dedicata all'etica speciale delle virtù). Ho analizzato sino ad ora, in due articoli in lingua inglese, le due virtù cardinali della prudenza e della temperanza.<sup>30</sup> A scanso di equivoci, credo non valga la pena di cercare in Tommaso *contenuti* «ecologici», del tutto assenti in un'epoca in cui esistevano ovviamente *problemi* ambientali (certamente meno gravi dei nostri in termini di impatto planetario), ma niente di paragonabile all'odierna coscienza di questi stessi problemi: una coscienza che, come si è visto nella rapida rassegna iniziale, presuppone la rivoluzione industriale, la teoria darwiniana e la nascita di un movimento ambientalista. È dunque nella *struttura formale* del discorso etico di Tommaso che

**30** G. FERRARI, «Temperance as an Environmental Virtue. An Interpretation of Thomas Aquinas in a Green "Personalism" Perspective», in *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 64(2014)172-173, 159-163; Id., «The Relevance of Prudence to Environmental Ethics. A Study on Thomas Aquinas' *secunda secundae*», in H.J.M. SCHOOT (a cura di), *Jaarboek 2017. Thomas Instituut te Utrecht. Jaargang 36*, Peeters Orientaliste, Herent 2017, 127-164.

possiamo trovare spunti interessanti, se è vero che ogni grande filosofia è in un certo senso *sempre* attuale. In effetti sono diversi, a mio avviso, gli aspetti della riflessione di Tommaso che si prestano a una lettura nella prospettiva dell'*odierna* filosofia ambientale: l'ottimismo metafisico, l'affermazione dell'autonomia della natura creata, la generale disposizione a valorizzare gli elementi positivi all'interno delle posizioni degli stessi avversari.

Venendo all'oggetto specifico della mia indagine, che cosa c'è di «ecologico» nella prudenza e nella temperanza come le intende Tommaso? La lettura che propongo guarda alla *struttura* di entrambe, più che a specifici contenuti. Potremmo definire la prudenza, *auriga virtutum*, come la chiama Tommaso, una virtù della sostenibilità in misura eminente. La *prudentia* di Tommaso corrisponde infatti in larga misura alla φρόνησις (saggezza) aristotelica, virtù intellettuale, oltre che etica, che riguarda la scelta dei *mezzi* in ogni altra virtù: in quanto tale la prudenza ha dunque a che fare con la coscienza del limite, con la previsione delle conseguenze future, anche a distanza di tempo: e qui il nostro pensiero corre al «principio di precauzione», criterio imprescindibile in contesto ambientale. Per queste sue caratteristiche la prudenza, lungi dall'essere confinata alla sfera individuale, è una virtù dal rilevante impatto politico ed economico, e specificamente ambientale. Come unica esemplificazione di questo concetto propongo qui l'analisi di un passo in cui Tommaso discute dell'autentica funzione dell'*oeconomica* (una delle parti della prudenza): propriamente si tratta dell'«amministrazione della casa» in senso aristotelico, dunque di una sfera più ristretta rispetto alla nostra «economia», con cui tuttavia ha in comune la gestione di beni e risorse; l'economia d'altronde – giova ricordarlo – condivide con l'ecologia la medesima radice οἶκος. Scrive Tommaso, rispondendo a un'obiezione:

Le ricchezze si rapportano all'economia (*oeconomica*) non come il suo fine ultimo, ma come strumenti, come dice il I libro della *Politica*. Ma il fine ultimo della politica è la vita buona nel suo insieme (*totum bene vivere*) in ciò che riguarda la casa. Per altro il Filosofo, nel primo libro dell'*Etica*, pone le ricchezze come fine dell'economia a titolo di esempio, in riferimento a ciò a cui aspirano i più (*secundum studium plurimorum*).<sup>31</sup>

31 *STh* II-II, q. 50, a. 3. Nostra traduzione.

In altri termini, secondo il realistico ma non rassegnato giudizio di Tommaso, la mera accumulazione, il profitto fine a se stesso è forse *fattualmente* identificato *dai più* come il vero scopo dell'attività economica, ma non corrisponde alla sua essenza, che è assai più ampia: *totum bene vivere*, la totalità della vita umana sulla terra, la quale include certamente la qualità ambientale e la sostenibilità. La prudenza stessa, se intesa in modo non angusto, suggerisce quindi di allargare l'orizzonte dell'economia verso l'ecologia, come ricordava anche Stefano Zamagni in un interessante libretto dedicato a questa virtù.<sup>32</sup>

Dedichiamo ora un cenno alla temperanza. Anche questa virtù sembra a prima vista offrire ben pochi spunti utili al nostro tema, dal momento che Tommaso stesso precisa che riguarda «propriamente i piaceri del cibo e del bere e quelli sessuali».<sup>33</sup> A uno sguardo più attento emergono tuttavia alcune interessanti connessioni con la questione ambientale, dal momento che la temperanza è per così dire la più corporea delle virtù, ed è il nostro corpo che ci connette immediatamente al mondo fisico, alla natura. Vi è oggi, ad esempio, una crescente consapevolezza delle implicazioni politiche ed ecologiche dei modelli alimentari: l'*Expo* 2015 di Milano, pur entro i limiti di un evento dalle dichiarate finalità commerciali, ha posto al centro proprio queste connessioni. Quando dunque Tommaso scrive che col mangiare in un modo o in un altro, o con l'astenerci dal mangiare, noi *decidiamo anche del fine ultimo* (ovvero del rapporto con Dio), illumina quella che potremmo chiamare la densità esistenziale del rapporto con il cibo. Il suo è certamente un pensare *relazionale* (anche se definirlo «ecologico» sarebbe forse una forzatura), che intravede la dimensione sociale, economica, politica e spirituale di un comportamento eminentemente individuale. Degne di nota, nella *quaestio* sulla temperanza, sono anche le osservazioni sull'orientamento vorace e possessivo del comportamento intemperante e l'analisi della *curiositas*:<sup>34</sup> anche la sfera intellettuale infatti può cadere preda di una sorta di bulimia di acquisizione che rifiuta quell'autolimitazione, quella disciplina del conoscere che non è espressione di oscurantismo, ma di coscienza della finitezza della nostra con-

32 S. ZAMAGNI, *Prudenza*, il Mulino, Bologna 2015.

33 *STh* II-II, q. 141, a. 4.

34 *STh* II-II, q. 167.

dizione terrestre, con la saggezza del limite che essa esige. Osservazioni queste tanto più degne di nota nel nostro tempo dominato dalla *tecnoscienza*, in cui non è più possibile, di fatto, isolare un sapere teorico che non comporti anche un potere, talvolta distruttivo, sull'uomo e sulla natura. Questi cenni, pur rapidi e sommari, raccolgono la sollecitazione alla rilettura in chiave ambientale dell'etica della virtù che troviamo nella *Laudato si'* al n. 88, in cui si parla esplicitamente di «virtù ecologiche». Troppo spesso infatti le virtù sono state confinate in una sfera individualistica o rese di fatto operative solo in alcuni settori dell'etica: è giunto il tempo di allargarne la prospettiva, anche attraverso una loro ricontestualizzazione alla luce delle urgenze ambientali del nostro tempo.

## **5. Rileggere *L'uomo tolemaico* (1975) di Sergio Cotta (1920-2007)**

A conclusione di questo contributo vorrei riproporre la lettura di un volume<sup>35</sup> – che a mia conoscenza non ebbe echi particolari al tempo della sua pubblicazione – del filosofo italiano Sergio Cotta (1920-2007). In precedenza Cotta, discepolo di Norberto Bobbio e docente di filosofia del diritto e della politica, aveva sviluppato una interessante riflessione, chiaramente stimolata anche dalla sua fede cristiana, sui *limiti* della politica.<sup>36</sup> In un tempo come il nostro, in cui si discetta, non sempre con cognizione di causa, di «superamento della democrazia rappresentativa», mi sembrano tra l'altro di particolare interesse e attualità i suoi saggi su Rousseau,<sup>37</sup> nei quali Cotta riflette sui germi di totalitarismo impliciti nell'impostazione del filosofo ginevrino, in cui la dimensione morale finisce per essere assorbita in quella politica. Da qui potrebbero partire considerazioni molto interessanti, anche per il nostro tema, sul rapporto tra la negazione dei limiti del politico in Rousseau e il suo iperottimismo, per così dire «pelagiano», sulla natura umana e sulla natura in generale. Cotta stesso comunque, a partire da que-

35 S. COTTA, *L'uomo tolemaico*, Rizzoli, Milano 1975.

36 Id., *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna 2002.

37 A Rousseau sono dedicati i capitoli VII-X in COTTA, *I limiti della politica*.

ste riflessioni storiche, ha allargato la propria analisi a temi cruciali del nostro tempo, come la «sfida tecnologica» (è questo il titolo di un volume del 1968),<sup>38</sup> la crisi ecologica e la pace.<sup>39</sup> Nel testo del 1975, riletto a distanza di più quarant'anni, risaltano alcuni aspetti datati riconducibili al contesto di quegli anni: il quadro politico internazionale, le declinanti utopie rivoluzionarie, il terrorismo. Resta tuttavia intatta la rilevanza del nucleo filosofico fondamentale. Il punto di partenza di Cotta è proprio la riflessione sul *limite*: senza che lo studioso italiano conoscesse, almeno da quanto traspare dai suoi scritti, i classici del pensiero ambientale, la sua riflessione prende le mosse proprio dalla sfida della crisi ecologica, anzi del rischio di ecocidio (o *terricidio*), denunciato dagli ambientalisti. È significativo che da una problematica analoga tragga spunto la ben più nota riflessione di Hans Jonas, posteriore solo di qualche anno, in *Das Prinzip Verantwortung* (1979).<sup>40</sup> Ora, quali sono secondo Cotta le cause della grave minaccia che incombe sul nostro pianeta? E quali le possibili soluzioni? Cotta, seguendo in parte Heidegger, attribuisce un ruolo decisivo alla tecnica. Egli ritiene per altro profondamente fuorviante le nostalgie primitiviste di taluni settori del movimento ambientale. Percorrendo questa strada infatti «si favorirebbero [...] le evasioni in direzione di quel naturalismo egotistico che – riattingendo alla tormentata e ambigua problematica di un Rousseau o all'enfasi di un Thoreau – conosce oggi una rinnovata fortuna».<sup>41</sup> E ciò poiché, come sostiene Cotta nel libro del 1968, la tecnica (l'«energia tecnologica» è l'espressione da lui coniata) è pur sempre, nella sua natura essenziale, una forza di vita, la cui demonizzazione non ci fa avanzare di un passo per superare la crisi, anzi certamente ci farà regredire. E dunque in quale direzione possiamo trovare uno spiraglio per uscire dalla rischiosa situazione in cui versiamo? Consideriamo il titolo del libro del 1975, *L'uomo tolemaico*. È noto come uno dei capisaldi della filosofia moderna, la *Critica della ragion pura* di Kant, inizi con la celeberrima metafora della *rivoluzione copernicana*. Che senso ha dunque connotare come «tolemaico» proprio il pensiero moderno, e almeno in parte postmo-

38 S. COTTA, *La sfida tecnologica*, il Mulino, Bologna 1968.

39 ID., *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano 1989.

40 J. HANS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi 2002 (*Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979).

41 COTTA, *L'uomo tolemaico*, 119.

derno, che proprio da qui prende le mosse? La tesi di Cotta è che la filosofia moderna pone al centro un soggetto sempre più svincolato dalla natura, alla quale esso, come afferma Kant, *impone* – in senso gnoseologico – la legalità del *suo* intelletto. Il soggetto si costituisce pertanto come autoreferenziale, mentre la natura in se stessa, nella sua consistenza ontologica, viene sfumando nell'inconoscibilità evanescente del noumeno. In questo senso proprio *questa* filosofia moderna si rivela, in realtà, profondamente «tolemaica», ovvero antropocentrica. Ecco dunque, secondo Cotta, la causa culturale *profonda* della crisi ecologica: la perdita o liquidazione di un partner, la natura, senza il quale anche il soggetto umano, divenuto illusoriamente autosufficiente, finisce per sfigurare se stesso in un pericoloso delirio di onnipotenza. A ben vedere, solo una differenza di grado, secondo Cotta, separa il composto soggettivismo razionalista di Kant e l'enfasi irrazionalista e vitalista del superuomo di Nietzsche. Scrive Cotta:

Nella prospettiva del neotolemaismo fabbrile, l'individuo si trova perciò consegnato all'universo della separazione: separato dalla natura, dagli altri, dall'Essere. Ma la separazione comporta una lotta – con la natura, con gli altri, con Dio – che può aver fine soltanto con la raggiunta supremazia. In tutte le direzioni l'uomo tolemaico si sente esaltato dall'antica tentazione: la volontà di essere come Dio, il Signore, il Totalmente Altro.<sup>42</sup>

È degno di nota, e quasi, direi, un'anticipazione della novità della *Laudato si'* che un filosofo dichiaratamente cristiano come Cotta, non abbia, come talvolta credenti di orientamento tradizionalista, liquidato la crisi ecologica come montatura di lobby ideologiche,<sup>43</sup> ma al contrario abbia saputo intenderla come un «caso serio», rivelatore di una profonda malattia *spirituale*. Questa linea d'interpretazione si può ritrovare anche, significativamente, in una bella espressione di J. Ratzinger-Benedetto XVI:

Le oasi della creazione, che sono nate per esempio attorno ai monasteri benedettini in Occidente, non sono forse anticipazioni di questa ricon-

<sup>42</sup> *Ivi*, 140-141.

<sup>43</sup> Un atteggiamento di questo tipo si trova nel pamphlet di R. CASCIOLI – A. GASPARI, *Le bugie degli ambientalisti. I falsi allarmismi dei movimenti ecologisti*, Piemme, Casale Monferrato 2004.

ciliazione che viene dai figli di Dio mentre, al contrario, Chernobyl, per esempio, non è forse l'espressione sconvolgente della creazione asservita all'oscurità di Dio?<sup>44</sup>

In uno spirito analogo già nel 1975 Sergio Cotta invitava a rompere il cerchio angusto del soggettivismo moderno (in buona misura identificabile con l'«antropocentrismo» di *Laudato si'*) col porsi in ascolto di quelle voci di «saggezza sistemica», per usare un'espressione di Gregory Bateson,<sup>45</sup> che vengono dalla scienza ecologica:

Ma se non si vuole che questa necessaria opera restauratrice risulti vana come la fatica di Sisifo [...] o addirittura aggravi i mali presenti, è indispensabile abbandonare la via della manipolazione della natura e dell'artificializzazione. Ma per fare questo è necessario spezzare il cerchio dell'ideologia neotolemaica e neoprotagorea. Purtroppo, salvo poche eccezioni, i filosofi sono ancora fermi a quel primato della soggettività che ci ha rinchiusi in quel cerchio incantato. La scienza ultimissima, invece si è avviata a riscoprire, con la nozione di «equilibrio della biosfera», l'antica idea di armonia tra uomo e natura. E proprio da qui essa sta traendo la forza per riequilibrare il suo rapporto innegabile con la tecnica, ridando il primato non più alla propria operatività bensì alla propria capacità contemplativa.<sup>46</sup>

Credo che il modo migliore per valorizzare, a distanza di alcuni decenni e sullo sfondo di un'aggravata crisi ambientale, queste intuizioni di Sergio Cotta, non consista nella meccanica riproposizione (o riesumazione) di un obsoleto e autoritario concetto metafisico di natura, ma in una rinnovata comprensione filosofica della relazionalità che è propria dell'essere umano e lo apre agli altri, all'Altro, ma anche a quell'*alterità familiare* che è per noi la natura non-umana.<sup>47</sup> Senza poter qui purtroppo, per i limiti dello spazio assegnato, rendere giustizia alla ricchez-

44 J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret* (I), Rizzoli, Milano 2007, 50.

45 G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 2000 (*Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco-Scranton-London-Toronto 1972).

46 COTTA, *L'uomo tolemaico*, 137.

47 Ho cercato di indagare questa prospettiva nell'articolo «Dire tu alla natura. Una lettura di Martin Buber», in A. POLI (a cura di), *La persona nelle filosofie dell'ambiente*, Limes, Villasantia 2012, 171-198.

za dell'argomentazione di Cotta, affido dunque la mia conclusione alle sue stesse parole, a mio giudizio ancora pienamente attuali e ispiratrici:

Se avrà riscoperto la propria natura universale nella sua vitale solidarietà con un cosmo – che come ha indicato Einstein, non è né infinito né eterno – l'uomo potrà di nuovo padroneggiare se stesso, il sapere, la tecnologia, orientandoli a fini di vita. Potrà essere indagatore rispettoso e insieme audace dei misteri inesauribili dell'Essere che tutto trascende e tutto pervade perché non è da noi misurato ma è la misura nostra e del mondo.<sup>48</sup>

GIUSEPPE FERRARI  
*Docente di Filosofia e Storia*  
*Liceo «A.F. Formiggini»*  
*Sassuolo (Modena)*

**48** COTTA, *L'uomo tolemaico*, 141.